

Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili

Dr. Ömer PAKIŞ*

Abstract

In this article the central point is whether the paraphrase of Quran by Sufis may be accepted as correct and reliable or not. As Mevlânâ states the paraphrase of Qur'an by sufis "who swims in the sea of secrets" will be different from the others as a natural consequences of their transcendental experience. Clearly the Sufis do not follow the rules and methods which are adopted and practiced by other scholars in paraphrasing, which makes it open the objections. Particularly the paraphrase of Sufis influenced by the vahdet-i vücûd are more eligible to unacceptibilities lacking the necessary conditions for a general and acceptable paraphrase. Nevertheless there are views which suggest that these paraphrases can be accepted as correct since they are in close harmony with surface meaning of the verses.

1. Teorik Çerçeve

Bu makalenin amacı; tasavvuf, tasavvufî tefsir, vahdeti-i vücûd ve bu öğreti çerçevesinde geliştirilen yorumlama biçimlerini ön yargısız bir şekilde okuyucunun dikkatine sunmaktır. Bu yaklaşım tarzı, tarafımızdan hiç tercihte bulunulmayacağı anlamına gelmemektedir. Böyle bir çalışma yapılırken, konu ile ilgili hem klasik dönem kaynaklarına, hem de günümüzdeki çalışmalara müracaatta bulunulmuş ve buralardaki bilgiler mümkün olduğunca tarafsız bir gözle değerlendirilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda çok tartışmalı olan bu konuda okuyucunun da durumu göz önünde bulundurularak, ona değerlendirmelerde bulunabileceği ve tercih hakkını kullanabileceği yeterli malzeme ve materyal sunulmaya ve fikir yürütebileceği gerekli açık alan bırakılmaya da gerekli özen gösterilmiştir. Bir cümle ile bu makalenin amacını ifade etmek gerekirse, yönlendirmede bulunmaksızın okuyucu kitlesinin önüne bahsi geçen konularda, değerlendirme olanağı sağlayacak yeterli bilgi, materyal ve örnekler sunmaktır. Makalenin birinci amacı, "Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûd" çerçevesinde geliştirilen yorumları incelemek olmakla beraber, çok özet olarak "Tasavvuf" un tanımı ve tarihi gelişimi üzerinde de durulacaktır.

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

2. Kelime Olarak Tasavvuf

“Tasavvuf” kelimesinin nereden türediği meselesi, konunun uzmanları arasında tartişılan önemli problemlerdendir. Yün anlamına gelen “sûf” kökünden türediğini söyleyenler tasavvuf ehlinin çok güzel ve pahalı elbise giyen dünya ehline karşı züht hayatının bir sembolü olarak yünden örölmüş elbise giymek suretiyle bir tavır ortaya koyduklarını ifade etmektedirler. Duru ve berrak anlamına gelen “safâ” kökünden türediğini belirtenler ise bunun, müridin kalp temizliğinden dolayı, gizli ve açık olarak Rabbine karşı gelmekten sakınması anlamına geldiğini ileri sürmektedirler. Ayrıca suffe ehli olarak bilinen fakir sahabenin nisbet edildiği ve çardak anlamına gelen “suffe” kökünden türediği iddia edilmişse de bunun, Arapça dil bilgisi yönünden olanaklı olmadığı bilinmektedir.¹

Kuşeyrî (v.464/1072) tasavvuf sözcüğünün etimolojik olarak nereden türediğine Arapça yönünden şahitlik eden bir kıyas veya iştikak olmadığından bu ismin, tasavvuf yoluna devam edenlerin lakabı olarak ele alınması gerektiğine dikkat çekmekte ve yukarıdaki türeme şekillerine eleştiriler yöneltmektedir.² Ona göre yün anlamına gelen “sûf” kökünden gelmesi, dil yönünden mümkün olsa da yün elbise giymek, sadece tasavvuf ehline mahsus özel bir giyim tarzı değildir. Suffe sözcüğüne nisbet ise “sûfî” şeklindeki kullanıma imkân vermemektedir. “Safâ” kökünden türemesine gelince bu da, dil açısından çok uzak bir ihtimaldir.³

3. Kavram Olarak Tasavvuf

Genel anlamda tasavvuf, “kişinin nefsinin, yaratıcısının isteği doğrultusunda yönlendirmesidir”⁴ şeklinde tarif edilmektedir. Bu anlam çerçevesinde tasavvuf için buna yakın başka tarifler de yapılmıştır. Buna göre tasavvuf; “güzel olan bütün şeyleri yapmak, çirkin olan her şeyden de uzak durmaktır.”⁵ Yine başka bir tarife göre tasavvuf, “kalbin münâcâtı ve ruhun konuşmasıdır. Bu münâcât esnâsında temizlenmek isteyen temizlenir, pislikten ve kötölükten arınmaya gayret gösteren ise arınır. Bu konuşma sırasında melekler ve nur semasına yükselme, ilham ve feyiz âlemine ise ayak basma vardır. Ancak bu konuşmanın kâinatta tedebbür, teemmül ve derin derin düşünmenin ötesinde bir şey olmadığı açıktır. Fakat cisim ve ruhun, birbirinden ayrılmaz iki parça olduğu düşünülürse

¹ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, Kahire 1409/1989, II, 324.

² Ebü'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, nşr. Ali Abdulhamid Ebü'l-Hayr, Beyrut 1416/1995, s. 279.

³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 279; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1991, II, 541.

⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 280; Zehabî, *et-Tefsîr*, II, 324.

⁵ Abdülkahir b. Abdillâh es-Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, Beyrut 1418/1997, (*İhyâü ulûmi'd-dîn* ile beraber), V, 61.

birisi arınmadan diğerinin de arınamayacağı anlaşılır. Bu yüzden nefisini arındırıp ruhunu yüceltmek isteyenin şehvî isteklerinden ve bedenî lezzetlerinden uzak durması gerekmektedir...”⁶ Konu ile ilgili bütün bu tarifler birleştirildiğinde ise tasavvufun; “düşünce, amel, eğitim ve öğretim bütünlüğü içerisinde Hz. Peygamber’e uyarak yaşamaktan ibâret olduğu” söylenebilir.⁷

4. Tarihi Gelişimi Yönüyle Tasavvuf

Belirtilen anlamıyla tasavvufun, İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren müslümanlar arasında yaygın bir şekilde yaşandığı söylenebilir. Bir çok sahabenin dünya nimetlerinden mümkün olduğunca uzak kalmaya çalıştığı, züht hayatına büyük önem attığı ve çokça ibâdet etmeye gayret gösterdiği bilinmektedir. Öyle ki sahabe arasında geceyi ibâdetle, gündüzü oruçla geçiren ve nefislerini terbiye etmek maksadıyla yeme-içmeden uzak kalabilmek için karınlarına taş bağlayanlar dahi vardı. Ancak bütün bunlara rağmen onlar, kendi dönemlerinde bu isimle anılmadılar. Çok sonra bu lakapla şöhret bulanlar, zâhidâne yaşayanlar ve Allah’a çokça ibâdet edenlerdir. Bu isimle ilk anılanın ise Ebû Haşim es-Sûfî (v.150/767) olduğu ifade edilmektedir.⁸

Bunu takip eden dönemlerde yeni bazı tasavvufî konuların ortaya çıktığı, ayrıca bu ekolün, öğretilerini ve nazariyelerini üzerine kurduğu yeni araştırma alanlarının belirlediği ve zamanın ilerlemesi ile de bu sürecin geliştiği kabul edilmektedir.⁹ Bu bağlamda tasavvuf erbâbının da, içinde buldukları çevre ve ortamda yaygın olan öğretiyi ve nazariyelerden etkilenmeleri bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre mutasavvıflar; özellikle felsefe, kelâm ve fıkhîtan etkilenmişlerse de onların, felsefenin çok daha fazla etkisinde kalarak geliştirdikleri yorum biçimleriyle öne çıktıkları görülmektedir. Öyle ki bazı araştırmacılar tarafından onların bu yorumlama biçimleriyle, mutasavvıflardan

⁶ Ebû Tâlib Muhammed b. Ebî’l-Hasan Ali b. Abbas el-Mekkî, *Kütü’l-kulûb fî muâmeleti’l-mahbûb ve vasfî tarîki’l-mürîd ilâ makâmi’t-tevhîd*, I, 265-266; İmadüddin el-Emevî, *Hayâtü’l-kulûb fî keyfiyeti’l-vusûl ile’l-mahbûb*, (*Kütü’l-kubûb*’ün hamîşinde), I, 267-268; Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 325.

⁷ Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli’t-tasavvuf*, Beyrut 1413/1993, s. 104; Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kütübü’t-tarifât*, s. 60.

⁸ Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 325.

⁹ III. (IX) yüzyıldan itibaren tasavvufun kesinlikle yeni bir döneme girdiği, zühd ve rıza ruhu devam etse de, o zamana kadar arka planda kalan nazarî ve vahdet-i vücûdçu eğilimlere artık boyun eğmek zorunda kaldığı belirtilmektedir. Her ne kadar süflîğin daha sonraki gelişiminde bu yeni yönelişlerin etkisi olduysa da, tasavvufun orijinini bu yönelişlere bağlamak yanlış olur. Aynı şekilde onların dışarıdan tasavvufa girdiğini ve bu geçiş ile yeni bir tarzın oluştuğunu ileri sürmek de hata olur. Süflîğin öngördüğü vahdet-i vücûdun tohumlarının büyük ölçüde Kur’an’da bulunduğu kabul edilmektedir. bk. Reynold Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal, İstanbul 2004, s. 78-79.

daha çok filozoflara benzedikleri ve geliştirdikleri yorum şekillerinin de, nassın temel unsurlarıyla bağdaşmadığı iddia edilmektedir.¹⁰

Buna göre acaba tasavvuf, İşlâm dünyasında kendi içsel dinamikleri doğrutusunda mı doğdu ve gelişti yahut Hint, Yunan, Fars gibi kùltürlerden İşlâm dünyasına geçiş daha sonra İşlâmî bir renge mi büründü? Eğer İşlâm dünyasında doğdu ise bunu, İşlâm öğretisi mi veya diğer kùltürlerden tasavvuf benzeri zùht hayatını doğuran etkenler mi doğurdu? Bu noktada araştırmacılar arasında önemsenmesi gereken fikrî bir ayrılık bulunduđunu¹¹ ve bunun iki farklı noktada yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Birinci görüşe göre tasavvuf, İşlâmî akideyi, ârî topluluklara egemen kılmaya karşı bir tepkidir. Buna göre tasavvuf, mutlak tevhit akidesinden ve İşlâm'ın yüklediği sınırları belirlenmiş sorumluluklardan bir kurtuluştur. Fakat bu görüşü savunanlar yukarıdaki anlamıyla tasavvufu, hangi topluluğun veya kişilerin İşlâm ümmetine sızdırdığı noktasında da farklı düşünmektedirler. Bir kısmına göre tasavvuf, menşe itibariyle Hint toplumlarında, bazısına göre ise Fars kùltüründe aranmalıdır. İlk mutasavvıflardan bir çoğunun Fars bölgesinde yaşamış veya Fars sülâlesinden gelmiş olması da, onlara göre bunun göstergesidir.¹²

İkinci görüşe göre ise tasavvuf, mebde ve meâd hakkındaki bilgiye ulaşmak ve yaratıcıya kavuşmak için insan nefsinin sürekli çabalamasına cevap olmak üzere, diğer kùltürlere benzer bir şekilde İşlâm toplumunda neş'et eden ve zamanla gelişen konular içermesine rağmen o, felsefi anlamıyla büyük oranda Yeni Eflâtunculuk (Neo Platonism)'tan etkilenmiştir.¹³

¹⁰ Mustafa Galib, *Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim* (li'l-allâme Muhyiddin b. Arabî)'in mukaddimesi, 1338, I, 5-7. "Tasavvufi Tefsir" in gelişim süreci ile ilgili geniş bilgi için bk. Halil Çiçek, *Nimetullah en-Nahcivâni ve Tefsirdeki Metodu*, Van 1995, s. 7-15.

¹¹ İbrahim Beyûni, *Letâifü'l-işârât* (il-İmam el-Kuşeyri)'in mukaddimesi, Mısır 1981, I, 6 vd.

¹² Mustafa Galib, *Tefsir*, I, 6.

¹³ a.g.e., I, 6. Tasavvufu, başlangıçta dünya nimetlerinden uzak durma esasına dayalı basit zùhd anlayışından neş'et eden bir hareket şeklinde tanımlayan Goldziher, bunun kendi mantığı içeriğinde kademeli bir yöntem izlediğini belirtmektedir. Ona göre tasavvuf, zamanla Yeni Eflâtunculuk (Neo Platonism)'da var olan "ilâhî feyz" düşüncesine ulaştı. Bu düşüncenin ise insanı "gerçeğin bilgisi"ne ulaştıran kaynaklardan olduğu belirtilmektedir. Kiřinin, Allah'a duyduğu şiddetli kavuşma duygusu sayesinde kendi kapasitesinin zirvesine ulaşması mümkün olabilir. Dolayısıyla "istiğrak" denen bu halden, "misal âlemine" geçiş sağlanır. Nihâyetinde bireysel varlık, "fena" bulur ve kişinin Allah'a ulaşmasının önünde herhangi bir engel de kalmamış olur. Aslında "hulûl", "tenâsüh" ve "ittihad" kokan bu düşüncenin, mutasavvıflarda bulunmadığı özellikle vurgulanmaktadır. Çünkü "hulûl"ün düşünülebilmesi için hulul eden ve kendisine hulul edilen olmak üzere iki ayrı "varlık"ın olması gerekir. Halbuki mutasavvıfların "vahdet-i vücût" düşüncesinde sadece bir "vücût" bulunur. bk. Ahmed Ayni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve şerhi*, Hazırlayanlar, Mustafa Tahrah, Selçuk Eraydın, İstanbul 2000, III, 15 (giriş),102-103; İgnaz Goldziher, *İşlâm Tefsir Ekolleri*, Abdülhalim Neccar, çev. Mustafa İşlamoğlu, İstanbul, 1997, s. 201.

Fakat bizim kendi kanaatimize göre bu iddiaların tasavvuf gerçeği ile bağdaştığını savunmak oldukça zor görünmektedir. Gerçekten tasavvuf, İslâm toplumunda başlangıçta züht hayatı olarak neş'et eden ve zamanla diğer alanlarda olduğu gibi gelişen bir bilim dalıdır. Tasavvuf, İslâm toplumunda bu gelişim sürecini yaşarken, diğer bütün mezhep ve mezheplerde olduğu gibi o da, az veya çok kendisine yakın olan alanlardan muhakkak ki etkilenmiştir. Düşüncemize göre bu bağlamda bizzat tasavvuf erbâbının, kendi düşüncelerini sadece kitap ve sünnetten aldıklarını her fırsatta gündeme taşımaları önemlidir. Ayrıca tasavvuf büyüklerinin eserlerinde, hakikat ve şeriat arasında tam bir uyumun bulunduğuna sürekli dikkat çekmeleri, yine üzerinde durulması gereken bir konudur. Buna rağmen tasavvuf erbâbının, herkesin anlayamadığı ve aklın da anlamakta zorlandığı bazı irfânî hakikatleri işledikleri bir realitedir.¹⁴ Bunun gibi tasavvufun da İslâmî bir çevrede doğup zamanla gelişmesine rağmen diğer kültürlerden, fikirlerden ve mezheplerden asıl karakterini yitirmemesi şartıyla etkilenmiş olması da, gayet doğal karşılanmalıdır.¹⁵

Daha sonra şeriat ve kelâm bilginlerinin öğretilerindeki ustalığı, sûfî mistiklerin bağımsız hikmetine saygı duygusu ile birleştiren Gazzâlî (v. 505/1111) gibiler ise, tasavvufun ulemâ nezdinde de kabul görmesine yardımcı olmuşlardır. XII. yüzyıla gelindiğinde ise artık tasavvuf, dînî hayatın ve ilmin kabul görmüş bir bölümünü oluşturmakta idi. Böylece diğer dinlerde bir tür takva olan ve hiçbir şekilde resmî veya yaygın olarak kabul görmeyen tasavvufun, zamanla sadece sünnî topluluk içerisinde değil, bir dereceye kadar Şîîler arasında bile, dînî hayata hâkim olmaya başladığı görülmektedir.¹⁶

¹⁴ Mustafa Galib, *Tefsîr*, I, 7-8.

¹⁵ a.g.e., I, 8.

¹⁶ M.G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, İstanbul, 1993, II, 221-222. Aynı konuya dikkat çeken İbn Haldun ise "tasavvuf ilk önce ibâdet ve tâattan ibâret olup şeyhler ve üstatlar ağzından nakledilerek öğrenilen bir ilimken Kuşeyrî (465/1072)'nin *er-Risâle'si*, Gazzâlî (505/1111)'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn'i* ve Sühreverdî (632/1234)'nin *Avârifü'l-me'ârif'i* ile tefsir, hadis ve fıkıh ilimleri gibi müslümanlar arasında teşekkül eden bir ilim oldu" demektedir. Şîa ve tasavvuf çevreleri arasındaki benzerliğe de atıfta bulunan İbn Haldun, "İsmâiliyye mensuplarının müteahhirleriyle, İbn Arabî'den önceki sûfilerin karşılaştıklarına ve bu karşılaşmanın sonucu olarak sûfilerin akideleri ile İsmâîlîler'in inançları arasında-ruhların hulûlu, vahdet-i vücûd, masum imam, ebdâl ve kutup düşüncesi gibi- birbirine benzemelerin meydana geldiğine" işaret etmektedir. Zehebî de Şîa ve mutasavvıflar arasındaki fikir teatisine dikkat çektikten sonra, "tek bir "Vücûd"un var olduğunu, bütün âlemin O'nun görüntüsünden ibâret bulunduğunu, gerçek "Mevcud"un sadece Allah olduğunu, O'nun dışındaki her şeyin görüntüler ve vehimler olması nedeniyle ancak mecazen varlıkla nitelendirilebileceğini savunan "vahdet-i vücûd" nazariyesine sahip mutasavvıfların bu düşüncelerini, Allah'ın masum kabul ettikleri imamlarına "hulûl" ettiğini iddia eden bâtinî İsmâiliyye mezhebinden aldıklarını" özellikle belirtmektedir. Bununla beraber Zehebî "vahdet-i vücûd" un, "hulûl" nazariyesi olmadığını, bazı mutasavvıfların "vahdet-i vücûd" 'u "hulûl" anlamında kullanmakla beraber, önemli bir kısmının bunu, "hulûl" anlamında kullanmadığını" ifade etme ihtiyacını hissetmektedir. Ebû'l-

5. Tasavvufî Yorum

Tasavvufî yorum, “tasavvuf ve sülûk erbâbına beliren gizli bir işaretle Kur’an’ın zâhir ibâresinin delalet ettiği anlamdan, farklı olarak te’vil edilmesidir” şeklinde tarif edilmektedir. Ancak böyle bir yorum ile asıl kastedilen zâhir anlamı bir noktada birleştirmenin olanaklı olması önemlidir.¹⁷ Böyle bir yorumlama biçiminin kabul edilebilirliği ise farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuş, bazı bilginler, işârî tefsir çalışmalarını da göz önünde bulundurarak belirli rezervlerle bunu kabul etmenin daha sağlıklı olacağını savunurken, bazı araştırmacılar ise özellikle de nassın zâhirinin önemine daha güçlü şekilde vurgu yapanlar, bu konudaki tercihlerini büyük oranda işârî tefsiri kabul etmeme yönünde kullanmışlardır. Diğer bir kısmı da tasavvufî tefsir metoduyla geliştirilen yorumlama şekillerini, tefsirden daha ziyade mutasavvıfların, Kur’an okuma esnasında hayallerinden geöen anlamlar bütünü olarak değerlendirmeyi daha uygun görmüşlerdir.¹⁸ Süyûtî (v. 911/1505) ise bütün itirazlara ve çekincelere rağmen tasavvuf ehlinin Kur’an âyetleri ile ilgili yorumlarının, tefsir olarak değerlendirilmemesi gerektiğine inanmaktadır.¹⁹

İbnü’s-Salâh (v. 643/1245) *Fetâvâ*’sında müfessir Ebü’l-Hasan el-Vâhidî (v. 468/1076)’nin; “Ebû Abdırrahman es-Sülemî (412/1021) için *Hakaikü’l-tefsir* adında bir kitap telif ettiğini, eğer bunun tefsir olduğuna inandıysa dinden çıkmış olacağını” dediğini nakletmektedir.²⁰ Fakat böyle bir nakilde bulunmakla beraber İbnü’s-Salâh, kendi kanaatini “tasavvuf ile iştiğal eden güvenilir ilim ehli birisi, Kur’an âyetleri hakkında -tefsir olduğunu iddia etmeksizin- açıklama yaparsa veya -âyette geöen sözcüğün anlamını açıklamaksızın- düşüncesini ifade ederse

Alâ Afifî ise İbnü’l-Arabî (638/1240)’nin biçimlendirdiği “vahdet-i vücût” nazariyesine göre “varlığın hakikatte bir olduğunu, duyumlarımızın haricî âlemde çokluk görmesini ve aklen de Allah-âlem (Hak-halk) ikiliğini kabul etmemize rağmen, varlıkta ikilik ve çokluk olmadığını, Hak ve halkın aynı hakikatin iki ismi veya vechesinden ibâret olduğunu” belirtmektedir. Buna göre Hak ve halk olmak üzere Vücûd-ı Hakk’ın iki yönü bulunmaktadır. Yine Afifî’ye göre İbnü’l-Arabî’nin “vahdet-i vücût” düşüncesi, “duyumlarımızın algıladığı âlemi gerçek kabul eden, materyalist panteizm” olmadığı gibi aralarındaki benzerliklere rağmen “çokluğun, birden suduru görüşünü savunan Yeni Eflâtunculuk” düşüncesi ile de birebir keşişmediğini ifade etmektedir. Konu ile ilgili daha geniş bilgi için bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 540-560; Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 333; İgnaz Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, s. 201-208; Ömer Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, sadeleştiren Ethem Cebecioğlu, Ankara 2003, s. 11-19; İsmail Fenni Ertuğerul, *Vahdet-i Vücût ve İbn Arabî*, İstanbul 1991, s.9-18; Ebü’l-Alâ Afifî, *Tasavvuf İslâm’da Manevî Hayat*, öev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul 1996, s. 161-173; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 741-742; Dilaver Selvi, *Kur’an ve Tasavvuf Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı*, İstanbul 1997, s. 442-450.

¹⁷ Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’ân*, II, 78.

¹⁸ Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut 1408/1988, II, 171 vd.

¹⁹ Celâleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut 1398/1978, II, 235.

²⁰ a.g.e., II, 235.

yalanlanamaz. Ancak, tefsir olduğunu belirterek yoruma başvururlarsa, bâtin ehlinin metodunu birebir uygulamış olurlar. Bu ise Kur'an'a bir nazire yapma şeklinde anlaşılır. Bütün bunlara rağmen keşke onlar yorumlarıyla Kur'an'ı istedikleri şekilde te'vil etme cihetine gitmeselerdi. Çünkü bu tür yorumlar, zihinleri bulandırmakta ve şüpheye düşürmektedir" şeklinde ifade etmektedir.²¹ Ayrıca İbnü's-Salâh konuya vâkıf olan ve mutasavvıfların "Kur'an okuma esnasında zihin dünyalarına gelen mânâlarla âyetleri yorumlamalarını" güzel gören birisinin, tasavvuf büyüklerinin; "Ey inananlar, yakınınızda bulunan kâfirlerle savaşın..."²² âyetinde geçen "kâfir" kelimesini "nefis" ve "Biz Nûh'u kavmine gönderdik..."²³ âyetindeki "Nûh" kelimesini de "akıl" olarak te'vil etmelerinin geçerliliğini kendisinden sorduğunu, şahsî kanaatinin böyle bir yoruma başvurmanın yanlış yaptığı yönünde olduğunu açıkça belirtmektedir.²⁴

Genel kabule göre, yön ve cismiyyet ifade eden âyetlerde olduğu gibi mantuk ve zâhir anlamıyla anlaşılmasını engelleyen kesin bir delil bulunmadığı müddetçe Kur'an ve Sünnet naslarının, yoruma tabi tutulmaksızın oldukları gibi zâhir biçimleriyle anlamlandırılmaları gerekmektedir. Böyle zorunlu bir sebep yok iken nasları, bâtin ehlinin iddia ettiği ve sadece kendilerinin bildiğini ileriye sürdükleri anlamlara kaydırmak, kabul edilemez. Ancak bazı muhakkik bilgilerin "naslar, öncelikle zâhir anlamları üzerine hamledilir, bununla birlikte onlarda sülûk ehline beliren bazı gizli işaretler de vardır" şeklindeki izah tarzı ise, hakikatın kendisidir ve bu türden işârî yorumlarla, nasların zâhir anlamlarının arasını bir noktada birleştirmek de mümkündür.²⁵

Buna göre işârî sûfî tefsir ile bâtin tefsir arasında göz önünde bulundurulması gereken çok önemli bir fark vardır. İşârî tefsirde zâhir anlamın birinci derecede ve öncelikli olarak şâri' tarafından kastedildiği vurgulandıktan sonra, sûfî tefsir devreye girer. Onlara göre metnin zâhir anlamını vermeksizin işârî yoruma yönelmek, evin kapısından içeriye girmeden iç mekânı hakkında detay bilgi vermeye benzer.²⁶ Bâtin tefsir ise zâhir anlamın şâri' tarafından kast edilmediğini iddia ederek önceliği bahsi geçen esasa dayalı yoruma verir ki, asıl karşı çıkılan ve kabul edilmeyen de bu tür te'vidir.²⁷

²¹ Ebû Amr Osman İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâil*, nşr. Emin Kaleci, Beyrut 1406/1986, I, 196-197; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 235.

²² et-Tevbe 9/123.

²³ Nûh 71/1.

²⁴ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, I, 196.

²⁵ Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *Metnü'l-akâid*, İstanbul 1973, s. 14; Sadeddin Mesud b. Ömer et-Teftezânî, *Şerhu'l-akâid*, İstanbul 1973, s. 189; Muslihuddin Mustafa el-Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul, 1973, s. 190.

²⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 171.

²⁷ Zerkânî, *Menâhül*, II, 79.

Ancak Subhi Sâlih gibi bazı yeni araştırmacılar, yukarıdaki genellemeyi yeterli görmeyerek sûfi-tasavvufî ve işârî tefsirin birbirinden farklı olmasının gerekliliğine dikkat çekmektedirler. Bunlara göre tasavvufî tefsir en güzel örneğini, İbn Arabî (v. 638/1240) 'ye nisbet edilen *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm* isimli eserde, işârî tefsir ise en dikkate değer örneğini, Alûsî (v. 1270/1854)'nin *Rûhu'l-Ma'ânî* adlı tefsirinde bulmaktadır. Birinci tefsirin en bariz özelliği, bir tür kişisel sezgiye dayanan zihinsel zevklerle yoruma gitmesidir. Bu nedenle bunda anlaşılması gerçekten sıkıntılı metinler ve sözcük gruplarıyla çokça karşılaşılmaktadır. İşârî tefsirde ise müfessir nassın metnini, lafızların altında gizli olan anlam ile zâhir anlamı birleştirmeye çalışarak zâhir anlam dışında yorumlamaya çaba gösterir. Ancak burada müfessir, bu örtük anlamı belirlemeye geçmeden önce nassın metnini, kelimelerin zâhirinden hareket ederek anlamlandırmaya çalışır. Bâtın tefsir ise sadece nassın metninin iç kısmını göz önünde bulundurur, nassın zâhirini ise şâri' tarafından kastedilmediğini varsayarak bütünüyle ihmal eder. Görüldüğü üzere her üç yorum biçimi, nassın zâhir anlamı dışında yorumlamada müşterek ise de bâtın tefsirin, sûfi ve işârî tefsire göre Kur'an'ın bağlamından büyük oranda koptuğu söylenebilir.²⁸

Zehebî'ye göre ise tasavvufun biri nazarî diğeri de amelî olmak üzere iki boyutu vardır. Nazarî tasavvuf; araştırma, tetkik ve incelemeyi yani işin felsefi yönüne vurgu yapmayı öncelerken; amelî tasavvuf ise kendini aşma, züht ve Tanrı'ya ibâdetle fenâ olmayı yani sözden daha çok öz üzerinde durmayı öncelemektedir. Buna göre her iki grubun görüşlerine uygun olarak da sûfi nazarî tefsir ve sûfi işârî tefsir olmak üzere iki metot doğmuştur.²⁹

Yukarıdaki anlatımlardan anlaşıldığı üzere Subhi Sâlih, mutasavvıfların tefsirlerini sûfi, işârî ve bâtın tefsir olmak üzere üçe ayırırken, Zehebî ise söz konusu tefsirleri, nazarî sûfi tefsir ve işârî sûfi tefsir olarak iki ana grupta toplamaktadır. Yine Subhi Sâlih, İbn Arabî'nin yorumlarını sûfi tefsir kapsamında telakkî ederken Zehebî, onun yorumlarını nazarî sûfi tefsir olarak değerlendirmektedir. Düşüncemize göre hem Subhi Sâlih'in ve hem de Zehebî'nin yaptığı taksimi haklı çıkaran yeterince neden mevcuttur. Çünkü İbn Arabî'nin Kur'an âyetleri ile ilgili yorumlarında, iki taksimi de haklı çıkaran çok miktarda malzeme bulunmaktadır. Buna göre İbn Arabî, bir âyeti te'vil ederken bazen âyeti bütünüyle zâhir anlamıyla anlamaya çalışan zâhir müfessirin metodunu takip ederken, bazen de genellikle takip ettiği metot budur- âyeti "vahdet-i vücût" nazariyesinin gereğine göre anlamlandırmaya çabalamaktadır.³⁰ Bundan ayrı olarak aslında Zehebî ve

²⁸ Subhi Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut 1988, s. 295-297.

²⁹ Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 326; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, İstanbul 1998, s. 19.

³⁰ İlgili örnekler için bk. Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 329,397,398.

Subhi Sâlih'in gruplandırmaları ile ilgili örneklerde de görüldüğü üzere bu ayırımın, daha çok lafzî bir taksim olduğu anlaşılmaktadır.³¹

Buradan hareketle İbn Arabî'nin, Kur'an âyetleri ile ilgili yorumlarının en sıkıntılı yanı ve nasları te'vil ederken muğlak ve anlaşılmasını zorlaştıran tabirler, ifadeler kullanmasının sebebi de onun "vahdet-i vücût" öğretisine bağlı kalarak geliştirdiği yorumlama biçimleri olduğu söylenebilir. Tercihlerini, daha çok zâhir anlamın gerekliliği yönünde belirleyen bilginlerin, sınırları birbirinden çok farklı itirazlarına ve karşı çıkmalarına sebep olan da, yine onun bu nazariye çerçevesinde şekillendirdiği söylem tarzlarıdır. Gerçi İbn Arabî'den çok daha önceleri "vahdet-i vücût" nazariyesine kapı aralayabilecek bazı anlamlandırma çabalarının kaynaklarımızdaki varlığı bilinmektedir. Ancak varlığın tek bir hakikat olduğu,³² çokluk ve sayının ise zâhir duyu organlarımızın algılaması ve belirlemesi ile meydana geldiği şeklindeki "vahdet-i vücût" anlayışı ve bu anlayış çerçevesinde biçimlenen yorumlama şekillerinin ilk ve yoğun nüvelerinin, İbn Arabî'nin muhtelif eserlerinde ortaya çıktığı da bilinen bir gerçektir.³³

6. Vahdet-i Vücût ve Tasavvufî Yorum

İbn Arabî'nin "vahdet-i vücût" nazariyesi³⁴ ve bu öğretiyi çerçevesinde Kur'an nasları ile ilgili olarak geliştirilen yorumları doğru bir değerlendirme ile tetkik edebilmek için, konuyla ilgili bazı önemli hususların bilinmesi gerektiği düşüncesindeyiz. Gerçekten bu öğretiyi çerçevesinde naslara yüklenen anlamlar, İslâm bilim tarihinde sert tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Bazı bilginler, İbn Arabî'nin bu öğretiye göre yaptığı te'villerinin savunuculuğuna soyunurken, bazıları da bu tarz yorumlama biçimlerinin, kişiyi dinden çıkarmak için yeterli sebep olduğuna inanmıştır. İbn Arabî'yi bu yorumlarında savunan ve mazur görenlerin birleştikleri ortak nokta ise, nasları bu öğretiyi metodu ile yorumlayanların müşterek bir kavramsal dile sahip olduğu ve bu te'villerin, Araplar'ın konuştuğu dilin kelime anlamıyla değil, aksine çeşitli sembollerle bezenen o kavramsal dil çerçevesinde anlaşılması gerektiğidir.³⁵ İşte bunun için bahsi geçen yorumlama biçimlerini değerlendirmeye tabi tutmadan önce, bu metodun ana hatlarıyla nasıl işlediğini bilmemiz gerektiğine inanıyoruz.

³¹ İlgili örnekler için bk. Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 295-296.

³² Ferit Kam, *Vahdet-i Vücût*, s. 260 vd.

³³ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir*, s. 260 vd.

³⁴ Varlığın birliği demek olan "vahdet-i vücût"; "Allah'tan başka varlık olmadığının idrak, şuur ve bilgisine sahip olmak" demektir. "Vahdet-i şühût"ta sâlikin her şeyi görmesi geçici olup, birlik bilgide değil, görmededir. "Vahdet-i vücût"ta ise bu birlik bilgidir. "Vahdet-i vücût" düşüncesine zevk yoluyla ulaşan sâlik, gerçek varlığın bir olduğunu, bunun da Hakk'ın varlığından ibâret bulunduğunu, Hak ve O'nun tecellîlerinden-şerhlerinden başka bir şeyin bulunmadığını bilir. bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 741.

³⁵ Zehebî, *et-Tefsir*, II, 392.

İbn Arabî'nin bizzat kendisinden nakledilen “biz, kitaplarının zâhirine bakılması haram olan bir topluluğuz” sözü, –eğer doğru ise- sanırım söylediğimizin ne kadar önemli ve hayatî olduğunu doğrular niteliktedir.³⁶ Bu konuda dikkate değer değerlendirmelerde bulunan Süyûtî, “İbn Arabî'nin veli olduğuna inanmanın gerektiği, kitaplarına bakmanın ve okumanın ise haram olduğu, çünkü onların te'villerinde kavramlaşmış bir dil kullandıkları, dolayısıyla o sözcüklerle Araplar'ın bildiği anlamları kastetmedikleri, bu nedenle onların kullandığı sözcükleri ve lafızları ilm-i zâhir erbâbı arasında bilinen anlamlara hamledenin dinden çıkacağı” şeklindeki kanaatini ve düşüncesini açıkça belirtmektedir.³⁷ Gazzâlî'nin ise çok daha önceden, tasavvuf erbâbının kullandığı dili “Kur'an ve Sünnet'in müteşabihlerine benzettiğini, dolayısıyla o ifadeleri zâhir anlamı üzerine anlayanın dinden çıkacağını” söylediğini görmekteyiz.³⁸

Yine İbn Arabî'nin bütün kitaplarını tetkik ettiğini söyleyen Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (v. 973/1565) onun *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'deki bazı ifadelerini anlayamayıp bir yere oturtmadığını peşinen kabul ettikten sonra, keşif ehlinin sözlerini kavramaktan âciz olanlara, kelâmcıların söyledikleriyle yetinmelerini öğütlemektedir.³⁹ Şa'rânî'ye göre keşif ehlinin söylemleri müşahedeye dayanmaktadır. Herkesin müşâhede makamına çıkma zorunluluğu veya gerekliliği ise yoktur. Dolayısıyla bu meşrebın dil üslubuna âşına olmayanların, onların sözlerini çözebilmesi mümkün gözükmemektedir. Yine Şa'rânî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin muhtasarı olan *Levâkihu'l-envârî'l-kudsiyye*'nin özeti *el-Kibrîtü'l-ahmer fi beyâni ulûmi's-Şeyhi'l-Ekber* isimli kitabının mukaddimesinde, bu üslubun sadece konunun uzmanlarını ilgilendirdiğine, onların dışındakilerin ise nassın zâhiri ile yetinmeleri gerektiğine, çünkü o öğretiyi müşahede etmeyenin onun bilgisine sahip olamayacağına dikkat çekmektedir.⁴⁰ Şa'rânî'den gelen diğer bir nakle göre ise İbn Arabî'den gelen ve şeriatın zâhiri ile çelişen bütün sözlerin, uydurma olduğuna hükmedilmektedir.⁴¹

Mutasavvıfların kullandıkları dili ve o dil etrafında oluşturdukları kavramlar dünyasını değerlendirirken olmazsa olmazlardan birisi de, onların mükâşefe ve müşâhede erbâbı oldukları ve ifadelerinin buna uygun olarak şekillendiğidir. Bu çerçevede Şa'rânî, İbn Arabî'ye nisbet edilen bazı ifade ve tabirleri te'vil ederken “onların dil üsluplarında kullandıkları kavramları bilmeden yalanlama cihetine gitmenin yanlışlığına” dikkat çekmektedir. Ancak bu merhaleden sonra, onların

³⁶ a.g.e., II, 392.

³⁷ a.g.e., aynı yer.

³⁸ a.g.e., aynı yer.

³⁹ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Yevâkîl ve'l-cevâhir fi beyâni akâidi'l-kebâir*, Beyrut, I, 2 vd.

⁴⁰ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Kibrîtü'l-ahmer fi beyâni ulûmi's-Şeyhi'l-Ekber*, Beyrut, I, 2.

⁴¹ Abdülvehhâb Şa'rânî, *el-Yevâkîl*, I, 3; Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 393.

varsa şeriatle çelişen ifadelerinin reddedilebileceğini söylemektedir⁴² ki kanaati-mizce asıl vurgulanması gereken husus da burasıdır.

Bu bağlamda Şa'rânî, İbn Arabî'nin "lâ ilâhe illallah" gereksiz bir sözdür dediği iddia edilen söylemine ve yine onun kitaplarında defalarca tekrar ettiği "lâ mevcûde illallah" ifadesine açıklık getirmeye çabalamaktadır. Ona göre şâyet İbn Arabî, "lâ ilâhe illallah anlamsız bir sözdür" dediyse bu, Hakk'ın ulûhiyyetinde kulun söylemine ihtiyacı olmamasından ve kul, O'nu bu şekilde isbat etmeden önce de O'nun var olmasındandır. Dolayısıyla Hak, kulun O'nu yok saymasıyla yok olmadığı gibi, O'nu var kabul etmesiyle de var olmadı. O, zaten vardı. Onun, "lâ mevcûde illallah" sözüne gelince, kendi zâtı ve nefsiyle kaim olan sadece O'dur, O'nun dışındaki bütün mevcûdât ise zâtı ile değil, başkası ile kaimdir, demektir.⁴³

Demek ki "Allah'tan başka mevcut yoktur" denildiği zaman, mâsivallah olarak kabul edilen varlığın gerçek olmayıp hayâlî, vehmî ve şuurda mün'akis bir emr-i zıllî (gölgesel durum) olduğu; gerçek varlığın ise ancak Allah'a münhasır bulunduğu ve âlemin bizâtihi ve lizâtihi, yani kendisi ile ve kendisi için varlığı kabul edilmemiş olur ki, işte bu düşünce "vahdet-i vücût" olduğu belirtilmektedir.⁴⁴ İbn Arabî'nin sık sık söylediği "lâ mevcûde illallah" sözü ise Şa'rânî'ye göre "Allah'ın dışında kendi nefsi ile (bizâtihi) kaim bir varlık yoktur", demektir. Gerçekten "Allah'ın dışındaki her şey bâtıldır"⁴⁵ hadisinin de ifade ettiği gibi Allah'ın hâricindeki bütün eşya, başkasıyla kaimdir. Hakikatte böyle olan eşbâh âlemi, varlıktan daha çok, yokluğa yakındır. Eğer Şeyh-i Ekber'in böyle bir ifadeyi kullandığı doğru ise muhtemelen bunu, Hak Teâlâ'yı kalbiyle⁴⁶ müşâhede edince

⁴² Abdülvehhâb Şa'rânî, *el-Yevâkîr*, I, 10-11.

⁴³ *a.g.e.*, I, 11-12.

⁴⁴ Hamdi Yazır, konuyu biraz daha açarak özetle şöyle demektedir: "Mükâşefe ve müşâhede ile sâbit olmuştur ki biz, âlem namuna ne biliyorsak hepsi hislerimiz, hayalimiz, süver-i zihniyye ve intibaât-ı rûhiyemizden ibârettir. Bunları ayan tasavvur etmemiz ve bil-izafe gerçek diye bilmemiz, zatında vahid-î ekmele olan Hak mefhumunun ezelen ve ebeden tahakkukunu kabul etmekle mümkün olabilir. Buna göre vahdet-i vücûdun tevhid-i vücûdî (varlığı birlemesi), eşbâh-ı âlemin gölgesel ve hayâlî olduğunu görmek ve onları silip mâverasındaki gerçek vahidin varlığına inanmakla mümkün olur... Fakat bunun mefhum-ı muhâlifî olan "her mevcut Allah'tır" denildiği zaman ise varlıkta gerçek bir çokluk kabul edilmiş ve hepsinin Allah olduğu iddia edilmiş olunur ki, bunda tevhit değil Allah'ı çoğaltma ile işrâk vardır. Bu ise vahdet-i vücût değil, bilakis itihâd-ı vücût veya hulûl nazariyesi olur ki "Bir"e "her" (همه اوست) demektir. Buna daha fazla "panteizm" yani itihâd-ı ilâhiyyet denilir ki bu öğretilerde Allah ve vücût, gerçekten her şey ile müttehittir veya her şeyin içine hulûl etmiştir. Her şeyin mâverasında Allah'ı görmek gerekirken, bunda her şeyde ve hattâ her şey Allah olarak görmek istenir..." bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, I, 576-577.

⁴⁵ Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr", 26; "Edeb", 60; Müslim, "Birr", 2, 6.

⁴⁶ "Hakk'ı kalbiyle müşâhede etmesi" eş-Şa'rânî'nin onun hakkındaki tabiridir. İbn Arabî'nin kendisi ise "Hak Teâlâ ile (bizzat) oturduğunu ve konuştuğunu" söyler. bk. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Kibrîtü'l-ahmer*, I, 4.

bütün kâinat onun gözünde yok olduğu zamanda söylemiştir. Nitekim Ebü'l-Kasım el-Cüneyd (297/910) de “Hakk’ı müşâhede eden, halkı göremez” demektedir.”⁴⁷

Buna göre mecaz dünyasından hakikat mertebesine yükselen mutasavvıflar, Hak’tan başka gerçek bir varlık olmadığını nazar yolu ile değil, mükâşefe ve müşâhede ile öğrenmişlerdir. Eşyanın var olmaması yani yokluğu, mecaz dünyasından hakikat mertebesine yükselen âriflerin müşâhede süresiyle sınırlı değil, aksine eşya ezelen ve ebeden yoktur. Mutasavvıfların “Hak’tan başka mevcut yoktur” sözlerinden, bizim var olarak bildiğimiz ve gördüğümüz dıştaki eşyanın tümü Allah’tır anlamı çıkarılmamalıdır.⁴⁸ Gazzâlî de *İhyâu ulûmi’d-dîn*’de siddıkların makamından bahsederken söylediği “Muvahhit, sadece Bir’i görür ve sadece O’na yönelir” sözüyle muhtemelen buna işaret etmek istemektedir.⁴⁹

“Vahdet-i vücût” öğretisi hakkında izahlarda bulunan bazı bilginlere göre ise vücût kavramı, ikinci derecedeki makulâtтан olup dışta tahakkuku yoktur, dışta gerçekleşmesi ise sonsuz fertlerin dıştaki gerçekleşmesi ileler. Bu bakış açısına göre vücût ve mevcut aynı şeyi ifade etmektedir.⁵⁰ “Vahdet-i vücût” öğretisini benimseyenler; “varlığın, Allah’tan ibâret olduğunu” belirtmeler de bu ifade, akledilen ve hissedilen her şeyin Allah olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü onlar, vücût sözcüğü ile bütün varlıkların kendisiyle kaim olduğu hakikati kastederler. Buna göre vücût lafzının Cenabı Hakk’a sıfat olması hakiki değil, mecâzî ve itibârîdir. Aynı zamanda kendisi vücûdun aynı olduğu için Allah’a mevcut demek de hakikaten değil, mecâzendir. Demek ki, mahsûsât (hissedilenler) ve makulât (akledilenler) ile mevhumât (vehmedilenler) ve muhayyelât (hayâl edilenler)tan her ne var ise bunlardan hiç birisi, kendisiyle kaim olmayıp var oluşlarında Vücûd’a muhtaçtırlar.⁵¹ Bazı “vahdet-i vücût” araştırmacılarına göre ise Hakk’ın varlığı kâinata nisbetle bir ayna mesabesinde olup, akledilen ve hissedilen bütün eşya, O’nda zâhir olur. Veya Allah zâtı itibariyle değil, sıfat ve fiilleri itibariyle bütün sûret ve şahıslarda mutlak olmaktan çıkmaksızın ve değişikliğe uğramaksızın tecelli ve tezahür etmektedir. Bu yönüyle eşya, O’na ayna olur. Kâinatın bütünü ise Hakk’ın vücûdu ile kaim olur.⁵²

⁴⁷ Abdülvehhâb eş-Şa’rânî, *el-Yevâkî*, I, 12.

⁴⁸ Ferid Kam, *Vahdet-i Vücût*, s. 84-85.

⁴⁹ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, Beyrut 1418/1997, I, 37.

⁵⁰ Fakat Mevlânâ (v. 672/1273) üzerindeki araştırmaları ile tanınan Şefik Can’ın ifadelerinden ise vücût ve mevcut kavramlarının aynı şeyi ifade etmedikleri anlaşılmaktadır. bk. Şefik Can, *Mevlânâ (Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri)*, İstanbul 1999, s. 545. Ayrıca bk. Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 760-761.

⁵¹ Ferid Kam, *Vahdet-i Vücût*, s. 76-77.

⁵² İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücût*, s. 9. Afif’ye göre İbnü’l-Arabî, keşfen değil mantık kurallarıyla kesret (çokluk) ve vahid (birlik) arasındaki kompleks ilişkiyi yorumlamaya çabalar-ken “Zât-ı ilâhiyyeyi, sûreti aynaya akseden bir şeye, kesreti de zâtın sûretinin aksettiği aynalara

Gerçekten anlaşılması kolay olmayan bu açıklamalardan bir çok kimse, akledilen ve hissedilen her şeyin Allah olduğu anlamını çıkarmıştır. Ancak İbn Arabî'nin bizzat kendisinin konu ile ilgili olmak üzere "O, zâhirdeki her şeyin aynıdır. Zatlarında eşyanın aynı olan şey, sübhan olan Allah değildir. Bilakis O, O'dur, eşya da eşyadır. Çünkü ittihat ve hulûl var olanlardan ortaya çıkar. Varlıkta ise, tek varlıktan başkası olmayıp eşya, Hakk'ın vücûdu ile mevcut ve kendi nefisleri ile mâdûmdur. Kendi nefsi ile mâdûm ve Hakk'ın vücûdu ile mevcut olanda da hulûl ve ittihat tasavvur olunamaz" dediği nakledilmektedir.⁵³

Aslında daha önce de ifade ettiğimiz gibi sistematik olmamakla beraber İbn Arabî'den önce de bu tür izah şekillerinin kaynaklarımızdaki varlığını biliyoruz. Meselâ er-Râzî İhlas Sûresi'nin tefsirinde "هو الله أحد" cümlesinin üç kelimeden oluştuğunu ve yine bunlardan her birisinin, bir makama işaret ettiğini belirtmektedir. Ona göre Allah'a gidenlerin en yüksek makamında olan mukarrebîn yani Allah'a yakın olanlar, eşyanın mahiyetine ve hakikatine baktıkları için Allah'ın dışında bir mevcut görmezler. Çünkü Hak, zâtı ile vücûdu vacip olandır. Hakk'ın dışındakinin vücûdu ise zâtı ile mümkündür. Vücûdu, zâtı ile mümkün olanın kendisine bakıldığında ise mâdûm olur. Bundan dolayı bu makamda bulunanlar, Hakk'ın dışında bir varlık görmezler. Dolayısıyla tam irfanın elde edilmesinde bunlar için her hangi bir temyiz ediciye gereksinim duymaksızın "هو" kelimesi yeterlidir. Zira onlar, zaten akıllarının gözlemiyle sadece Vâhid'i müşâhede etmektedirler.⁵⁴

Her ne kadar bazı ifadelerinde İbn Arabî'nin Hakk'ı ve halkı bir tuttuğu iddia edilmişse de o, çok açık bir şekilde âlemin, Hakk'ın aynı olmadığını muhtelif eserlerinde dile getirmektedir. Çünkü ona göre eğer âlem, Hakk'ın aynı ise o takdirde Hakk'ın âlemin yaratıcısı olması imkânsız duruma gelir.⁵⁵ Bu noktada İbn Arabî üzerindeki araştırmaları ile meşhur Afîfî'nin değerlendirmelerinde, İbn Arabî'nin teşbih ve tenzihî ölçülü ve dikkatlice kullandığı tesbitinde bulunmasını ve buna dikkat çekmesini önemsedığımızı belirtmek istiyoruz.⁵⁶ İbn Arabî'nin

veya Zât-ı ilâhiyyeyi sayısal olarak bire, çokluğu da varlığı bire bağlı olan sayılara" benzetmektedir. bk. Afîfî, *Tasavvuf*, s. 165.

⁵³ Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd*, s. 82.

⁵⁴ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XXXII, 179.

⁵⁵ Abdülvehhâb Şa'rânî, *el-Yevâkî*, I, 12.

⁵⁶ Afîfî'ye göre İbn Arabî'nin "vahdet-i vücûd" düşüncesi, duyularımızın algıladığı âlemi gerçek kabul eden materyalist panteist değil, mevcûdâtın sûretlerinde beliren gerçek ve yüce varlığın birliğini ifade eden ve âlemin varlığını, sahibinin gölgesi mesabesinde kabul eden misâlî ve rûhîdir. Bu nedenle İbn Arabî, Allah'ın tenzih ve teşbihini beraber zikretmeye özen gösterir. Hakk'ın tenzihî, zâtî ehadiyeti ve hâdislere benzemezliğinde, teşbihî ise eşyanın sûretlerinde tecellisedir. Teşbih ve tenzihînin hangisine daha çok vurgu yaptığı ise bulunduğu makama ve hale göre değişir. Bazen teşbih galip gelir ve materyalist olduğu zannettirecek şeyler söyler. Bazen de dînî eğilimi kendisine galip gelir ve tenzih dilini kullanarak Allah ve mahlukat arasındaki bütün ilişkiyi inkar eder. Bazen bu konuda o kadar ileriye gider ki, yaratıcı ve yaratılanı ilişki-

bizzat kendisi tarafından yapılan diğer açıklamaları göz arđı edilerek “lem, Hakk’ın suretinden ibdettir”, “herhangi bir Şeye ibâdet eden, Allah’a ibâdet etmiştir”, “halkı, Hakk’a davet etmek, halkı kandırmaktır”, “Allah, zhirin ve btının aynıdır”, “Allah, eşyanın aynıdır” gibi “vahdet-i vücût” öğretisi ile ilgili ařırđı sözlerinden ötürü tekfir edildiği bilinmektedir.⁵⁷ Ancak eğer İbn Arabi’nin bu ve buna benzer sözlerinin geçtiği bölümler bir bütün olarak gözden geçirilip değerlendirmeler, onun kullandığı kavramlar dünyası ve sembolik dil esas alınarak yapılabilseydi, daha farklı sonuçlara ulaşabilmenin imkân dhilinde olduğunu düşündüğümüzü ifade etmek isteriz. Bununla birlikte İbnü’s-Salâh (v. 643/1245), İmâm Rabbânî (v. 1034/1624) ve Zehebî’nin, tasavvuf ehlinin bu türden ařırđı ifade ve yorumlarıyla zihinleri bulandırmamaları gerektiği temennilerine katılmamak da mümkün değildir.⁵⁸

Bu konuda İmâm Rabbânî’nin çizgisini takip ettiği gözlenen mer Nasuhi Bilmen’e göre “bütün mkevv-entn hdis olup Allah’ın kudretiyle kaim bulunduğu, Allah’ın ise ezeli ve kadm olduğu anlamındaki vahdet-i vücût” haktır. Dolayısıyla bütün kâinat, kendi mahiyetine nazaran yok hükmünde olup Hakk’ın

lendirmesinden ötürü Gazzli’yi bile eleştirir. bk. Affi, *Tasavvuf*, s. 169.

⁵⁷ Reşat ngren, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İstanbul 2000, s. 389-390.

⁵⁸ bk. İbnü’s-Salâh, *Fetâvâ*, I, 196-197; Zehebî, *et-Tefsîr*, 351-362. İmâm Rabbânî’nin “vahdet-i vücût” nazariyesi ve bu çerçevede sarfedilen sözler ve geliştirilen yorumlar konusunda İbn Arabi ve onun takipçilerinden farklı düşündüğü bilinmektedir. Ona göre: “Vucdi ve şuhdi olmak üzere tevhit, iki kısımdır. Tevhid-i şuhdi, Bir’i görmek, yani sâlikin şuhdu, Bir’den fazla olmamak; tevhid-i vucdi ise Bir mevcud bilmek ve O’nun gayrını mdum tasavvur etmektir. Ancak tevhid-i vucdi, ilmel-yakin kabilinden, tevhid-i şuhdi ise aynel-yakin kısmındadır. Tevhid-i şuhdi, tarikatın zaruriyatından olup fena ancak bu tevhit ile gerçekleşir ve aynel-yakin onsuz müyesser olmaz. Zira Bir olanı görmek, O’nun masivasının adem-i r’yetini gerektirir. Fakat tevhid-i vucdi böyle zarri değildir, ilmel-yakin onsuz meydana gelir ve ilm-i yakini onun masivasının nefyini müstelzim değildir. Yalnız tevhid-i vucdi ki, nefyi masıvayı Zât-ı Tel ve Tekaddestir, akıl ve şer’a muhlifdir. Ancak tevhid-i şuhdi ki, Bir’i görmektir, akla ve şeriata muhalif değildir. Belki Bir’in dşındakileri görmemek, güneşin işiğının galebesi ve gören kimsenin görme duyusunun zayıflığındandır. Fakat meşayihin ahvali ki şeriataın zâhirine muhalif görünüyor, onlardan bazısı tevhid-i vucdiye mağlup olmuşlardır. Eb Mansur Hallâc (v. 309/922)’in “Ene’l-Hak” ve Eb Yezid Bestmi (v. 234/848)’nin “sbhni” sözleri gibi. Bu gibilere evl ve ensep olan, tevhid-i şuhdiye gelip şeriata muhalefetten uzak durmaladıdır.” Yine İmâm Rabbânî’nin kendi kanaati, gerek Nakşı ve gerekse diğer tarikat büyüklerinin vahdet-i vücût, zti yakınlık, zti beraberlik, çoklukta vahdeti görmek gibi ifadeleri tasavvuf yolunun ortalarında söylemiş oldukları daha sonra ise bu hallerinden vazgeçmiş oldukları yönündedir. Bizzat kendisi de bu halleri yaşadığını ancak daha sonra bunları aştığını söylemekten de çekinmemektedir. Bazı araştırmacılar ise Gazzli’nin, “arifler meczn en aşağı noktasından, hakikatin zirvesine ulaştıkları ve miralarını tamamladıkları vakit, vctta Allah’tan başka bir Şey olmadığını ayn müşâhede ile gördüklerini” belirten açıklamalarını delil getirerek sflerin bahsi geçen “şataht” kabilinden sözlerini, tasavvuf yolunun zirvesindeyken söylediklerini savunmaktadırlar. bk. Gazzli, *Mişkt’l-envr*, s. 56; İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, ev., Mstakimzde Süleyman Sadeddin b. Muhammed, İstanbul 1277, I, 55-56 (43. mektup); İsmail Fenni Ertğrul, *Vahdet-i Vücût*, s. 18; Süleyman Ateş, *İşri Tefsir*, s. 278.

varlığı karşısında âdeta bir gölge ve hayalden ibârettir. Bunlar, bizzat kendi zâtları ile kaim olmadıklarından kendilerinde hakiki bir varlık emâresi bulunmamaktadır. Buna göre “Allah’tan başka mevcut yoktur” denir ve O’nun dışındaki bütün varlıklar, yoklukla nitelendirilir. Aslında bazen sâlike, seyr-ü sülûk esnasında bir vecd ve sekir hali ârız olur ve gözünde mâsivâ kaybolup kendisini dahi göremez bir duruma gelir ve Hakk’ın nurundan başka bir şey göremez olur. Güneş doğduğu zaman yıldızlar gözden nasıl kayboluyorsa, Hakk’ın tecelli nurları parlamaya başlayınca da mâsivâ görünmez olur ki bu, “vahdet-i vücût” değil “vahdet-i şühût” yani Bir’i görme ve O’nun dışındakileri görmeme halidir. Artık sâlik, Hakk’tan başkasını göremeyince Hakk’ı, her şeyin aynı imiş gibi zanneder ve dolayısıyla her şeyi Hakk’da mündemiç ve O’nunla müttehitmiş gibi bir hayâle kapılır. Sâlikin bu ilk merhalesi İmâm Rabbânî’nin deyimiyile bir berzah ve ibtilâdır. Eğer sâlik, Hakk’ın yardımıyla bu merhaleyi aşarsa onlar ki, bütün eşya –daha önce kendisinin zannettiği gibi- Vücûd-ı Hakk’ın aynı değil, belki O’nun birer feyzi olup Hakk’ın gücünün taallukuyla vücûda gelmiştir.⁵⁹

Sonuç olarak İbn Arabî’den önceki mutasavvıflarda bu anlamıyla “vahdet-i vücût” öğretisinin olmadığını, fakat onlardaki “fenâ fillah” ve “vahdet-i şühût” (her şeyde tek varlığı görme) düşüncesi gelişerek çeşitli fikir akımlarının da etkisiyle İbn Arabî ile birlikte “vahdet-i vücût” yani varlığın birliğine dönüştüğünü ve bu andan itibâren de İslâm tasavvufunun en çok tartışılan, eleştirilen veya savunulan konusu haline geldiğini söyleyebiliriz.⁶⁰ İmâm Rabbânî’nin de belirttiği gibi güneş doğunca yıldızlar nasıl kayboluyorsa, Hakk’ın tecellisiyle de kâinat onların gözünden öyle silinmiştir. Aslında onlar, eşyanın varlığını kabul ediyor ve bunu biliyorlardı, fakat buldukları halin verdiği sarhoşluk ile eşyayı göremiyorlardı ve her şeyi Hak görüyorlardı.⁶¹ İşte bu görüş birliği, ileri safhalarda varlık birliğine dönüşmektedir.⁶²

⁵⁹ bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabâkâtü'l-müfessirîn*, İstanbul 1974, II, 508-509.

⁶⁰ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir*, s. 278.

⁶¹ İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, I, 55-56 (43. mektup).

⁶² Goldziher, *Tefsir*, s. 201; Mevlânâ üzerindeki araştırmalarıyla tanınan Şefik Can ise İmâm Rabbânî’den farklı bir şekilde “vahdet-i şühût” ve “vahdet-i vücût” öğretisini tanımlamaya çalışmaktadır. Ona göre “vahdet-i şühût”; Bir görme hali, sâlikin vecd halinde her şeyi Allah’ın tecellileri olarak görmesidir. Bu halde olan sâlik, kendi nefsinin görmemesi sebebiyle Hallâc gibi “Ene’l-Hak”, Bestânî gibi “Cübbemin altında Allah’tan başka bir şey yok” ve Yunus gibi “Ete, kemiğe büründüm, Yunus diye göründüm” der. Fakat bu hal geçtikten sonra Hak ile halkı ayrı görür... “Vahdet-i vücût” ise Bir bilme, Allah’tan başka bir varlık olmadığının idrâk ve şuuruna sahip olmaktır...” Görüldüğü üzere “vahdet-i şühût”ta birlik görmeye iken, “vahdet-i vücût”ta ise birlik bilgidir İmâm Rabbânî’ye göre meşâyih’in yukarıdaki sözleri “vahdet-i vücût” halinde söylemeleri gerekirken, Şefik Can bu sözlerin meşâyih tarafından “vahdet-i şühût” halinde söylendiğine inanmaktadır. Şefik Can “vahdet-i şühût”un geçici olduğuna açıkça söylemesine rağmen “vahdet-i vücût”un geçici mi sürekli mi olduğuna değinmemektedir. Fakat tanımlamasından “vahdet-i vücût”un sürekli olduğuna inandığı sonucu çıkarılabilir. Halbuki İmâm Rabbânî,

7. Tasavvufî Yorumun Kabul Şartları

Öyle anlaşılıyor ki, meselenin en problemlî noktası da “vahdet-i vücût” öğretisine uygun olarak naslar anlamlandırılmaya çalışıldığında ortaya çıkmaktadır. Gerçi Süyûtî *el-İtkân*'da İbn Atâillah (v. 709/1309)'ın, “İyi bil ki, mutasavvıfların Allah'ın ve peygamberinin sözlerini garîp anlamlarla tefsir etmeleri, zâhir anlamı değiştirmek manasına gelmemektedir. Âyetin zâhir anlamı, Arap dilinde sözcüklerin delalet ettiği manalardan anlaşılabilir. Ancak Allah'ın gönlünü açtuğu mutasavvıfların, âyet ve hadisten çıkardıkları zâhir anlam dışındaki bâtın bir anlam da vardır. Nitekim hadiste “her bir âyetin zâhir ve bâtını vardır”⁶³ buyurulmaktadır. Bundan dolayı muâırızın, Allah'ın kelâmını değiştiriyorlar iddiası, seni mutasavvıfların bu türden yorumlarını kabullenmekten alikoymasın. Eğer onlar, âyet sadece bu bâtın anlama geliyor deselerdi, o takdirde Allah'ın kelâmını değiştirmek olurdu...” dediğini ve kendisinin de -tefsir olarak kabul etmeksizin- onun bu görüşüne katıldığını ifade etmektedir.⁶⁴ Aslında belirlenen şartları taşıması durumunda genel anlamda tasavvufî yorumun kabul görmesi gerektiği şeklindeki anlayışın, konuyu tartışanlar arasında hâkim düşünce olduğu söylenebilir.⁶⁵ Bu bağlamda Mutezile ve mutasavvıfların yorumunu karşılaştıran Nasr Hamid Ebû Zeyd'in ifadesiyle Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu “Mutezile'nin anlamlandırma biçimini, hem delil hem de medlûlde hatalı addederken, mutasavvıfların zâhir anlam dışındaki bâtın yorumlama şeklini ise sadece delilde yanlışlıkla nitelendirmektedir.”⁶⁶ Nitekim aynı konuya dikkat çeken Zehebî de

“vahdet-i vücût”un geçici olması gerektiğine özellikle vurgu yapmaktadır. İkinin birleştiği ortak nokta ise “vahdet-i vücût”un bilgi esasına dayandığı, “vahdet-i şuhût”un ise isminden de anlaşıldığı üzere keşfe dayandığı düşüncesidir. Yalnız Şefik Can “vahdet-i vücût”a götüren bilginin de mükâşefe ve müşâhede yoluyla elde edildiğini söylemekle “vahdet-i vücût” ve “vahdet-i şuhût” arasındaki İmâm Rabbânî'de görülen nitelik farkını yok saymaktadır. Eserlerinde özellikle “vahdet” ve “fenâ” düşüncesine vurgu yapan Mevlânâ ise, benliği terbiye edip eritmeye çalışır. Ona göre; “Kızılırmak'ın Karadeniz'de yok olması gibi “fenâ fillâh” makamında olan insan da, Allah'ta yok olur.” Yine ona göre; “Bekâ billâh demek, Bâkî olan Allah'a bağlanan insanın da bâkî olması demektir”. Aynı zamanda “ittihat, hulûl değildir, senin yok olmandır” temel felsefesini belirleyen Mevlânâ, “Sen öyle kendi yaptığın şeylerin kendine ait olduğunu sanma, bütün sıkıntın senin kendine ait olduğunu zannettiğinden geliyor, iyi veya kötü şeylerin de O'ndan geliyor, O'nun tecellisinden ibârettir... Ayrılık ve farklılık zâhirdir, şeklidir” demektedir. Demek ki, Mevlânâ'ya göre amel; sûret ve mânâ bütünlüğüdür. bk. Selçuk Eraydın, *Mevlânâ Güldestesi (Kur'an ve Sünnet Çizgisinde Mevlânâ)*, Konya 1993, s. 78 vd.; Saffet Solak, *Mevlânâ Güldestesi (Mevlânâ ve İnsan)*, Konya 1993, s. 100-108; Şefik Can, *Mevlânâ*, s. 137-140, 545.

⁶³ Murtaza Zebîdî, *İthâfu's-sâdai'l-müttakîn şerhu İhyâi ulûmi'd-dîn*, Beyrut 1989, II, 104.

⁶⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 237.

⁶⁵ Ahmed b. Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XI, 213 vd.; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir*, s. 21.

⁶⁶ Nasr Hamid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nass* (Dirâsetün fî ulûmi'l-Kur'ân), Kahire 1990, s. 248; Ömer Pakiş, *Azîz Mahmud Hüdâyî ve Kur'an'ı Yorumlama Biçimi (Nefâisü'l-mecâlis Örneği)*, doktora tezi, 2001 M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 194.

bâtın anlamın, Kur'an lafzının medlûlünün dışında bir yorum olmadığına vurgu yapmaktadır.⁶⁷

Buna göre tasavvufî anlamlandırma biçiminin belirlenen şartlara uyması durumunda, söz konusu yorumlama şeklinin kabul edilmemesi için hiçbir neden yoktur. Bununla birlikte tasavvufî tefsir literatürünün tesbit edilen bu şartlara uygunluğunun sorgulanması halinde, müspet bir sonucun ortaya çıkacağı kanaatini taşımadığımızı belirtmek istiyoruz. Demek ki, uygulamada bu şartların göz önünde bulundurulduğu iddiasını da maalesef seslendiremiyoruz. Belki de zâhir ulemâ tarafından temenni ve umut edilen böyle bir sonuç, işin tabiatına da çok uygun olmayabilir. Çünkü netice itibariyle mutasavvıflar, kendi tabirleriyle bunlara keşif ehli de diyebiliriz, mükâşefe ve müşâhede yolu ile yani bir çeşit ilhamla⁶⁸ zâhir dışındaki bâtın yorumu belirlemeye çabalamaktadır. Böyle bir yorum şeklinin ise, ehl-i zâhir tarafından belirlenen ve uyulması istenen şartlara uygun olması çok zor görünmektedir.

Tasavvufî tefsirin bu yönüme uygun olarak geliştirilen yorumlama biçimlerinin kabul edilebilirlik niteliğine kavuşabilmesi için bilginler, birçok şart ileri sürmüşler ise de bunları, makbul genel tefsir için de gerekli olan iki esas vasıfta toplamanın daha sağlıklı olacağını düşünüyoruz. Bunlardan birincisi; böyle bir anlama şeklinin Arap dilinin kaidelerine göre mümkün ve sahih olmasıdır. Çünkü netice itibariyle Kur'an, Arap diliyle nazil olmuş⁶⁹ ve muhatap kitle de onu Arap dilinin kaideleriyle anlayabilmiştir. Dolayısıyla geniş anlamda Arap dil yapısının olanak tanımadığı bir anlama biçiminin kabullenmesi, mümkün görünmemektedir.⁷⁰ İkinci şart ise böyle bir yöntemle ortaya çıkan yorumun doğruluğunu destekleyen ya başka bir nassın bulunması veya en azından bu şekilde geliştirilen anlama biçimine muâriz bir başka nassın olmamasıdır. Tasavvufî tefsir yöntemiyle beliren yorumların yukarıdaki iki genel şartı taşımaları durumunda, -bunun tek anlama biçimi olduğu iddia edilmeksizin- kabul edilmelerinde bir sakınca yoktur. Bundan söz konusu şartları taşıyan bütün tasavvufî yorumların kabul edilmesi gereklidir, sonucu da çıkarılmamalıdır. Binaenaleyh bu şartları

⁶⁷ Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 344.

⁶⁸ İbn Arabî, teşrî'i tazammun eden vahyin Hz. Muhammed'den sonra kapandığını, bunun için de Hz. İsa inerken Hz. Peygamber'in şeriatı ile hükmedeceğini ifade ettikten sonra veliler için ise görünemeyen gaip melek lisaniyle sadece ilham vahyinin kaldığını belirtmektedir. Ona göre; "bu melek, görülmeksizin velilere bir hadisin sıhhatini veya zayıflığını ilham yoluyla bildirir. Yine ona göre sadece peygamberler, meleğin görüntüsünü ve hitabını birleştirebilirler. Velilere gelince meleği görse sesini duymaz, sesini duysa kendisini görmez, çünkü velilerin vahyinde teşrî yoktur..." bk. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Kibrîtül-ahmer*, I, 10.

⁶⁹ Örnek olarak bk. Yûsuf 12/2; Taha 20/113; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhuf 43/3.

⁷⁰ Zerkânî, *Menâhil*, II, 81; Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 344; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir*, s. 21.

hâiz anlama biçiminin benimsenmesi ve kabul edilmesinde sadece bir sakınca yoktur.⁷¹

Buna göre Arap dilbilgisi kuralları göz ardı edilerek girişilen anlamlandırma çabalarının kabul görmesi mümkün değildir. Bakara Sûresi'nin 255. âyetiyle ilgili Süyûtî'nin *el-İtkân*'da naklettiği te'vil, buna örnek olarak verilebilir. Söz konusu âyette geçen "... من الذي يشفع عنده إلا بإذنه ... = ...O'nun izni olmaksızın huzurunda kim şefaet edebilir?" cümlesindeki "من الذي" yi, "zillet" anlamına gelen "من ذل" şeklinde ve "الذي" deki "ذي" yi de nefse işaret olarak görmek ve yine "يشفع" kelimesindeki "يشف" nun "شفاء" kökünden türediğini, "ع" nun ise "وعى" geçmiş zaman fiilinin emr-i hazırı olduğunu iddia etmek, kesinlikle kabul edilmesi mümkün olmayan ve hiçbir şekilde Arapça grameri ile bağdaştırılabilecek yönü bulunmayan bir yorum tarzıdır.⁷²

Aynı şekilde Ankebût Sûresi'nin son âyetinde geçen "وإن الله لمع المحسنين" = "...Allah mutlaka iyilik yapanlarla beraberdir" cümlesinde yer alan ve "ل" harfi ile "مع" edatının birleşmesiyle meydana gelen "لمع" lafzını, aydınlatmak anlamında geçmiş zaman kipi olarak ele almak ve buna göre âyeti anlamlandırmaya çalışmak da hiçbir şekilde kabul edilemeyecek olan bir te'vil olur.⁷³

8. Örnek Metinler

Bu noktada tefsir usulü kitaplarının ilgili bölümlerinde tasavvufî tefsir konusunda yapılan taksime⁷⁴ bağlı kalmaksızın Kuşeyrî, İbn Arabî ve Âlûsî'den⁷⁵ bazı örnekler vererek şimdiye kadar soyut olarak söylediklerimizi daha somut ve anlaşılır kılarak sonuca ulaşmaya çalışacağız.

⁷¹ Zerkânî, *Menâhil*, II, 81; Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 344.

⁷² Süyûtî, *el-İtkân*, II, 235; Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 363.

⁷³ Hazarî, *Mebâdîü't-tefsîr*, s. 9; Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 363.

⁷⁴ bk. Zerkânî, *Menâhil*, II, 78-96; Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 326-342; Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 295-298; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr*, s. 19-20; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, Ankara 1988, II, 8-10.

⁷⁵ Bu üç müfessirin tefsirlerini seçmemizin anlamı şudur: Kuşeyrî'nin düşüncesinde tasavvuf, nefsin bütün kötülüklerden arınmasıdır. Yine ona göre niyetinde doğru olan, "fenâ" ve "mahv" halinde korunur ve vacip farzları yerine getirmek için "cem" halinden ikinci "farq" haline geri geçildikten sonra bir daha "cem" haline geri döner. Ancak bütün hallerinde Mevlâ'sının iradesi, kendisine egemen olur. Yine vesile ve gayesinde doğru olan, Hak tarafından sözlerinde ve fiillerinde korunur. Dolayısıyla konuşunca Allah ile konuşur, hareket edince de Allah ile hareket eder. Böyle bir kişilikten de anlaşılması zor garip sözler ve fiiller beklenemez. İbn Arabî'den önce de görülmekle beraber özellikle onunla beraber gerçekten anlaşılması büyük ölçüde problem oluşturan yeni bir üslupla karşı karşıya kaldığımızı görüyoruz. İbn Arabî'nin bu önemli konumu nedeniyle de konu ile ilgili tartışmaların, eleştirilerin ve savunmaların onun üzerinden yürütülmesi normal görülmelidir. Âlûsî'ye gelince nassın zâhir anlamını verdikten sonra geliştirdiği ve bir araya getirdiği işârî yorumlama biçimlerinin genellikle kabul gördüğü söylenebilir. Demek ki, bu üç mutasavvıftan birincisinin şekli açıdan orta yol çizgisinde olduğu, ikincisi ile birlikte bu çizgiden bir uzaklaşmanın meydana geldiği ve üçüncüsü ile de bu çizgiye geri dönüş yapıldığı söylenebilir. bk. Beyûnî, *Letâif* (Mukaddime), I, 16-17.

Örnek 1:

“Sabırla ve namazla (Allah’tan) yardım dileyin, şüphesiz ki o, (Allah’a) saygı gösterenlerden başkasına ağır gelir.”⁷⁶

Bu âyet hakkında Kuşeyrî, İbn Arabî ve Âlûsî’nin işârî söylemlerini sırasıyla tartışacağız.

“Sabır, nefsi alışkın olduğu şeylerle ilişkiye girmekten alıkoymaktır. Namaz ise Hakk’a ulaştırıcı şeylere yönelmektir. Buna göre sabır, Hakk’ın dışındakini terk etmeye işaret ederken, namaz ise Gayb (Hakk)’ın huzurunda sürekli bulunmaya işaret etmektedir. Bu ikisi ile yardım talebinde bulunmak, Hakk’ın sırrına tecelli ettiği kimsenin dışındakine ağır gelen bir niteliktir. Menkul haberde “Allah bir şeye tecelli buyurduğunda, O’na boyun eğer” denilmektedir. Hak tecelli edince, halkın beklentisi kolaylaşır. İbâdetlere devam, külfet sıkıntısı oranında teklifi gerektirir. Müşâhedelerle tecelli ise yakınlaşma ve ulaşmanın bütünüdür gerektirir.”⁷⁷

İbn Arabî’ye âidiyeti tartışılmalı⁷⁸ olan tefsirde ise “sabır” ve “namaz” şu şekilde yorumlanmaktadır:

“Gücü olandan yardım isteyin. Çünkü Hakk’ın sizin hakkınızda yapacağı ve sizi sorumlu tuttuğu fakat sizin istemediğiniz şeylerdeki fiillerinizde sabretmeye gücünüz yoktur. (Böyle yapın ki) rıza makamına ulaşasınız. Sıfatların tecellilerinin telakkîsi için kalbin huzuru olan namaz, murâkabe yani kalbî huzur; latif tecellilerin nurlarının kabulü ve kahrî tecellilerin satvetlerinin istilâsı için kalpleri yumuşak olanların dışındakilere ağır ve zor gelir.”⁷⁹

Âlûsî ise âyette geçen “sabır” ve “namaz”ı şöyle yorumlamaktadır:

“Rıza makamına ulaşmak için Hakk’ın sizin hakkınızda takdir ettiği ve belirlediği şeylere sabretme konusunda gerçek güç sahibinden yardım talebinde bulunun. Namaz, Rabb’in tecellilerinin telakkîsi için kalbin huzuru ve murâkabe-sidir. Murâkabe ise latif tecellilerin nurlarının kabulü ve onların kahrî satvetlerinin istilâsı için gönlü yumuşak ve kalbi kırık olanların dışındakine zor gelir.”⁸⁰

Bu seçtiğimiz ortak örneğin aşırı yorum şekillerini ihtiva etmemesine özen gösterdiğimizizi peşinen belirtmemiz gerekmektedir. Müteaddit defalar ifade ettiğimiz gibi tasavvuf mensuplarının kendi aralarında kullandığı ortak sembolik bir dil bulunmaktadır. Nitekim verilen örneklerde de bu durum görülebilmekte-

⁷⁶ el-Bakara 2/45.

⁷⁷ Kuşeyrî, *Letâif*, I, 87.

⁷⁸ bk. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir*, s. 178-179.

⁷⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, nşr. Mustafa Galib, Tahran, I, 45.

⁸⁰ Şehâbüddin Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-ma'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Beyrut, I, 250.

dir. Aslında aynı anlamın daha yumuşak ve zâhirle daha uyumlu bir anlatım biçimiyle de ifade etmenin olanaklı olduğuna inanmaktayız. Fakat konu gayb olunca, ona uygun ifadeleri ve söylemleri kullanmanın da bir mantığının olduğunu teslim etmenin gereğini vurgulamakta fayda vardır. Buna rağmen aynı anlama gelen üç müellifin üslubuna bakıldığında İbn Arabî'nin dil üslubunun, mistik kişiliğine uygun olarak çok daha muğlak ve kapalı olduğunu görmek mümkündür. Aynı mânâyı Kuşeyrî ve Âlûsî'nin daha yumuşak ve anlaşılır bir dille ifade ettiklerini söyleyebiliriz.

Örnek 2:

“Bir vakit Mûsâ kavmine şöyle demişti: Allah size bir sığır boğazlamanızı emrediyor...”⁸¹

Kuřeyrî, bu ve bunun devamındaki âyetlerin tefsirinde řu açıklamayı yapmaktadır: “Kendilerine emredilene sarılmaları gerekirken onlar, şekillerin bekası ile sebeplere bağlandılar. Allah, sığırı “bir bakar ki ne farımış ne bâkir, ikisi ortası bir dinç” yani, ne genç ne de yaşlı, belki ikisi arası bir yaşta şeklinde niteleyince; bu, tarikat için uygun olanın, gençliğin doğru yoldan kendisini alıkoymadığı ve ihtiyarlığın da zayıf dūřürmediđi, bilakis gençliğin sarhoşluğundan uyanan ve fakat daha verimli ömrü de kalan kimse olduğu işaret yoluyla anlaşılmaktadır... Sığırın rengi, bakanların gözünü aldığı gibi tarikat yolcusu olan kimsenin görünüşü de, Ceberût giysisine bürünmesinden ötürü bakanların kalplerini kuşatır. Öyle ki, bu kimseleri seyredenler, beşerî halleri unuttur ve onları Hakk'ın zikri istilâ eder... Bahsi gečen sığırı, çalışma ve iř yorgun dūřürmediđi ve onda renginin galip kısmına muhalif renk bulunmadığı gibi aynen öyle veli kullar da, isteklerine ulaşmak için sebeplerden mâsivâ ile ilgilenmezler, kalpleriyle şekillere dayanmazlar, hilelere başvuramazlar, temennilerin istek alanı ve dünya pençesinin avı olmazlar ve üzerlerinde şehvetlerin egemenliği oluşmaz. Beřeriyet onlara hükmedemez, maksatlarına ulaşmak için çalışmazlar, onların üzerinde ağyârın işareti ve sebeplerin belirtisi meydana gelmez. Onlar, Allah ile kaimdirler, Allah'tan başkasını boş vermiş ve O'nda yok olmuşlardır. Onlarda tasarruf eden ve kalplerine galebe çalan sadece Allah'tır. Mabudları Allah olduğu gibi maksudları da Allah'tır, maksudları Allah olduğu gibi meşhûdları ve mevcûdları da Allah'tır...”⁸²

İbn Arabî ise söz konusu âyet grubu ile ilgili tasavvufî açıklamalarında şöyle demektedir:

“... Sığır, hayvânî nefistir, onu kesmek ise beşerî hayatı olan zevklerini yok etmek ve riyazet bıçağının keskinliği ile kendisine mahsus olan fiillerinden onu

⁸¹ el-Bakara 2/67.

⁸² Kuşeyrî, *Letâif*, I, 97-99.

engellemektir... O yaşlı olmayan bir sığırdır. Yani istidâdını kaybedecek ve ibâdetten alacağı zevki ve muhabbeti ortadan kaldıracak kadar yaşlı değildir. Nitekim “sûfî, kırkıktan sonra soğuktur” denilmiştir. O sığır ki, genç de değildir. Yani kendisinden istenecek şeylerde istidadı kusurlu olacak ve tabîi kuvvelerin galebesi nedeniyle riyâzete zor tahammül edecek kadar genç de değildir...”⁸³

Âlûsî ise zâhir anlamı sunduktan sonra konu hakkındaki işârî yorumları daha tertipli ve daha düzenli bir şekilde birleştirerek şöyle demektedir:

“İşaret yolu ile âyette sözü edilen sığırın, gençlik sarhoşluğundan kurtulmuş ve henüz yaşlılığın güçsüzleştirmediği hayvânî nefis olduğu söylenebilir. Bu hayvânî nefis, rengi ile göz kamaştırır, istidat toprağını sâlih amellerle sürmez ve kendisinde bilkuvve bulunan maarif ve hikmetler tarlasını, Kuds hazretine yönelme ve üns bahçesine seyr sularıyla sulamaz. Şehvetlerin çiçeklerini otlamak için o serbesttir ve âdab ve tâat kayıtlarıyla kayıtlanmış değildir. Onda bir mezhep veya inanç yerleşmemiş ve kendisine tevdi edilen istidat nurları da onda ortaya çıkmamıştır. Onu kesmek ise şehvetini yok etmek ve riyâzet bıçağının keskinliği ile onu kendisine mahsus özelliklerinden alıkoymaktır. Buna göre kalbini güzel bir hayat ile diriltmek, onu hakiki ilimler ve ilâhî bilgilerle süslemek, kendisine melekût ve mülk âlemlerinin halinin keşfolmasını, Ceberût ve lâhûtun sırlarının zâhir olmasını ve mahsûsât ile ülfîyet nedeniyle aklı ve kalbi arasında oluşan muhâlefetin kalkmasını isteyen, hayvânî nefisini kessin ve onu ölmüş kalbine ulaştırısın. İşte tam bu noktada gizlenen açığa çıkar, ilimlerin denizleri feyzân eder. Kesmeye gelince bu büyük cihattır, kırmızı ölümdür, sonucu ise hakiki hayat ve ebedî saâdetir.”⁸⁴

Yukarıdaki üç metinde geçen kavramlar ve ifadelerdeki üslup karşılaştırıldığında, bunların birbirinden etkilenmediğini söylemek mümkün değildir. Aslında Kuşeyrî'nin ibârelerinde vahdet-i meşhûdun ve vahdet-i mevcûdun kuvvetli izdüşümlerinin bulunması da üzerinde durulması gereken bir noktadır. Üslubundan öyle anlaşılıyor ki Kuşeyrî, vahdet-i mevcûd mertebesini vahdet-i meşhûd mertebesinden sonra görmektedir. Bu yaklaşım, İbn Arabî ve tâbîlerinde de aynen korunmuştur. Ancak bunu Kuşeyrî'den ne kadar önceye götürebiliyoruz konusu önemlidir. Kanaatimize göre bu, cevaplandırılması gereken önemli bir sorundur. Söz konusu metinlere simgesel kavramlarla yüklenen ve giydirilen tasavvufî yorumların kabul edilebilirliği bir yana, Âlûsî'nin kendisinden önceki yorumları çok güzel yoğurduğu ve nitelikli bir metin haline getirdiği de bir gerçektir.

⁸³ İbn Arabî, *et-Tefsîr*, I, 59 vd.

⁸⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, I, 294-295.

Metinlerin çok aşırı yorum içeren te'viller olmamasına gereken özen gösterilmesine rağmen, usul kaynaklarımızdaki tasavvufî tefsirin kabul edilebilmesinin şartları ile bunların uyumu meselesine geldiğimizde, takip edilen metodun ötesinde, bâtın anlam ile zâhir anlamı bir araya getirebilme noktasında da büyük zorluklarla karşı karşıya kaldığımız bir vâkıdır. Metodoloji anlamında Âlûsî'nin takip ettiği yol, bir sorun oluşturmaya da, Kuşeyrî ve özellikle İbn Arabî'nin izlediği metot problemlidir. Bu yönüyle Âlûsî'nin zâhir anlamı bütün detayı ile verdikten sonra “و من باب الإشارة” diyerek âyet gruplarından anlaşılabilir ve daha önceki mutasavvıflar tarafından da izah edilmiş bulunan işârî yorumları sıralaması, kanaatimize göre sağlıklı ve isabetli bir uygulama şeklindedir. Problemin ikinci basamağı ise bahsi geçen âyetlerde vurgulanan “bakara” kelimesi ve diğer sözcüklerin, işârî yorumlarda öne çıkarılan anlamlarıyla Arap kullanımının uygunluğu meselesidir. Gerçekten işârî yorumu kabul edilebilir veya edilemez kılan da, Arap diline olan uygunluk durumudur ve bunun çözümü de çok kolay görünmemektedir.

9. Sonuç ve Değerlendirme

Gazzâlî'ye göre mutasavvıfların vecd halindeki şatahâtını ve kapalı ifadelerini iki grupta toplamak mümkündür. Birinci gruptakiler, Allah ile aşka ve zâhir ibâdetlere ihtiyaç bırakmayan öyle aşırı iddialarda bulunmaktadırlar ki, bunun neticesinde bazı topluluklar konuyu Allah ile ittihat, Allah ile aralarındaki perdenin kalkması, Allah'ı görme ve O'nu müşâhede etme ve Allah ile konuşmaya kadar vardırımlardır. Bunlar, “Ene'l-Hak” sözünden ötürü asılmasına karar verilen Hallâc ve “sühbânî sühbânî” diye nidada bulunan Bestâmî'ye benzemeye çalışarak Allah tarafından bize şöyle denildi, biz de şöyle dedik gibi aşırı sözler sarfederler. Aslında bu söylemler, kişiyi tezkiye etmesi ve yüceltmesi nedeniyle nefsin de hoşuna giden ifadelerdir. Bu söylemleri iddia edenlere itiraz edildiğinde ise kendilerinin, Hakk'ın nurunu mükâşefe neticesinde böyle konuştuklarını savunurlar ve sırtlarını kutsala dayayarak itiraz sahiplerini bu şekilde susturmaya gayret gösterirler. Konunun devamında eleştirilerinin dozajını daha da artıran Gazzâlî, Ebû Yezid'in, Allah'ı kendi nefsinde zikrederken böyle bir ifadenin kendisinden duyulmuş olabileceği ihtimalini ve temennisini de ayrıca dile getirmektedir.⁸⁵ Gazzâlî'nin konuya açıklık getiren eleştirilerine bir bütün olarak

⁸⁵ Meseleye bu şekilde bakan Gazzâlî'nin yanında çok daha farklı bir bakış açısına sahip olan Mevlânâ ise bu konuda şöyle der: “Denizin suyu, ölmüş kişiyi başının üstüne alır, suyun yüzünde gezdirir. Diri olan, denizin elinden nasıl kurtulur? Sen, arzularını öldürür, beşeriyet vasıflarından kurtulursan, sırlar denizi, seni başında taşır”, “tevhit sırlarına işaret ettiği için Hallâc, halk tarafından dar ağacına çekildi. O sağ olsaydı, sırlarının azametinden, taşkınlığından ötürü, o beni dar ağacına çekerdi.” Başka bir beyitte ise Mevlânâ şöyle diyor: “Ene'l-Hak” sözü, Hallâc'ın ağzında nürdü, “Enellah” sözü, Firavun'un ağzında yalan.” Yine aynı Mevlânâ'nın şöyle seslendiğini görebiliyoruz: “Allah ağaçtan “Ben Hakk'ım” diye seslendi. Bu seslenişi herkes kabul etti, beğendi. Eğer bu sözü bir insan söylese, manevî körlüğünden ötürü böyle söz söylenmez, deme”,

katılmamızın mümkün olmadığını söylerken, mutasavvıfların da vecd halinde Mevlânâ'nın tabiriyle "sırlar denizinde yüzerken", keşke sırlarını ifşâ etmeme gücünü gösterebilselerdi temennimizi ifade etmek istiyoruz.⁸⁶

Diğer bir grup mutasavvıf ise ya konunun bilgisine vâkıf olmadıkları için ve ya konuyu bildikleri halde, ilmî yetersizlik sebebiyle bunu ilmî bir dil ile ifade kabiliyetine sahip olmadıklarından zihinleri, akılları ve kalpleri dehşete düşüren böyle muğlak ve anlam alanı belirsiz ifade ve üslupların ortaya çıkmasına sebep olmaktadırlar. Bâtın ehlinin te'vil metodunda görüldüğü üzere nassın lafızlarını, naklî ve aklî bir delil olmaksızın zâhir anlamlarının dışına taşımak, faydadan çok özellikle avam tabakası üzerinde büyük zarar meydana getirmektedir. Çünkü bâtın mânânın, anlam alanı için belirlenmiş bir sınır olmadığı gibi, yorumu yapanın zihnine ve hayaline neyin ne zaman gelip gelmeyeceği de belli değildir. Müşâhedeye dayalı gaybî bilginin doğasından kaynaklanan özelliği nedeniyle, zâhir bilgi yani duylara dayanan bilgi gibi bu türden bilginin de sınırının çok belirgin olmasını beklememizin çok doğru olmadığı kanaatini taşıdığımızı belirtirken, bunun aynı zamanda mayınlı tarla gibi çok riskli ve tehlikeli bir alan olduğunu da ifade etmemizde fayda vardır.

Bu bağlamda konu ile ilgili olmak üzere bilginlerin birbirinden çok farklı bakış açlarına sahip olduklarını görmek mümkündür. Örnek olarak Gazzâlî, Kur'an'da üç yerde geçen "... (Mûsâ için Allah) asanı at (diye vahyetti)..."⁸⁷ âyetini, "Allah'ın dışında dayandığın her şeyi at..."⁸⁸ şeklinde yorumlamanın kesinlikle bâtın te'vil olacağını ve dolayısıyla buna delâlet eden naklî veya aklî bir delil olmadığından kabul edilemeyeceğini savunurken; Kuşeyrî, İbn Arabî ve Mevlânâ'nın bu tür yorumları, hattâ bundan çok daha aşırı olanlarını kabul edilebilir bulduklarını ve savunduklarını görebilmekteyiz.⁸⁹

"Beyâzid-i Bestâmî istiğrak halinde, "Ey Allah'ım, benim şanımla ne yücedir!" dedi ve kendinde ilâhî tecelliyi gördü. Cüneyd-i Bağdâdî, "Cübbemin içinde Allah'tan başkası yoktur", Hallâc ise "Ben Hakk'ım" dedi." bk. Mevlânâ Celaleddin Rûmî, *Mesnevi*, çev. Veled İzbudak, İstanbul 1990, I, nr., 2842, II, nr., 305; Mevlânâ, *Divân-ı Kebir*, III, nr., 1459; Şefik Can, s. 137-140.

⁸⁶ bk. Gazzâlî, *İhyâ*, I, 39.

⁸⁷ el-A'râf 7/117; en-Neml 27/10; el-Kasas 28/31.

⁸⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 40.

⁸⁹ bk. Kuşeyrî, *Letâif*, III, 66; İbn Arabî, *et-Tefsîr*, II, 194; Mevlânâ, *Mesnevi*, II, nr., 1720, 1725, 1730 vd.